

Werk

Titel: Hölderlin und der deutsche Idealismus

Autor: Cassirer, Ernst

Jahr: 1918

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1917-18_0007|log33

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Hölderlin und der deutsche Idealismus.

Von

Ernst Cassirer.

I.

Mit der Geschichte des deutschen philosophischen Idealismus ist Hölderlin schon durch seinen äußeren Lebensgang aufs engste verknüpft. Er sieht sich von früher Jugend, von den ersten bewußten Anfängen seiner geistigen Entwicklung an, in die große gedankliche Bewegung, die an ~~Kant~~ anknüpft, mitten hineingestellt. Seine Schul- und Universitätsjahre, wie die Jahre seiner reifen dichterischen Entwicklung stehen gleich sehr in diesem Zeichen. Sein Geburtsjahr ist das Jahr 1770: — das Jahr, in dem es Kant nach mannigfachen Schwankungen und »Umkippen« endlich gelungen war, in der Habilitationsschrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« den Aufriß des künftigen kritischen Systems fest und sicher zu verzeichnen. In der Epoche der ersten jugendlichen Empfänglichkeit trifft Hölderlin dann im Tübinger Stift mit Hegel und Schelling zusammen, und gemeinsam mit ihnen nimmt er alle großen geistigen Eindrücke der Zeit in sich auf. Das erste Universitätsjahr in Jena steht ganz unter der entscheidenden Einwirkung, die er von der Persönlichkeit und der Lehre Fichtes empfängt. Hölderlin ist vielleicht der erste von Fichtes Zuhörern gewesen, der den ganzen Umfang seiner Lehre zu übersehen und ihre letzten Ziele zu würdigen wußte. »Er hört Fichten« — so berichtet damals Hegel an Schelling — und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe, und dessen Wirkungskreis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde«. Noch tiefer und bleibender aber ist der Eindruck, den er jetzt von Schillers ästhetischem Idealismus empfängt. Wenn er Schiller später gesteht, daß er von ihm »unüberwindlich dependiere«, so bezieht sich diese Abhängigkeit nicht allein auf die Dichtung Schillers, sondern in

gleicher Stärke auf das neue theoretische Bewußtsein von der Kunst, wie es in dem Aufsatz über Anmut und Würde und in den Briefen über ästhetische Erziehung entwickelt und begründet wird. Die Konzeption und Ausarbeitung dieser Schriften geht Hölderlins Aufenthalt in Jena teils unmittelbar voran, teils fällt sie in die Zeit dieses Aufenthalts und seines persönlichen Verkehrs mit Schiller. So war es Hölderlin immer und überall gegönnt, den philosophischen Idealismus nicht nur in seinen fertigen Resultaten aufzunehmen, sondern ihn in seinem Werden zu betrachten und in die letzten persönlichen und sachlichen Motive dieses Werdens einzudringen. —

Dennoch hat er sich dieser Bewegung, so mächtig sie ihn ergriff und bestimmte, niemals völlig rückhaltlos und unbedingt zu eigen gegeben. Er ist ihr bis in ihre letzten Einzelheiten gefolgt, — und in seinem philosophischen Nachlaß finden sich über den Gegensatz des »Organischen« und »Aorgischen« dialektische Versuche, in denen er unmittelbar mit Schelling und Hegel zu wetteifern scheint. Aber in seinem geistigen Wesen und in seiner künstlerischen Welt- und Lebensansicht lagen — zunächst noch halb verhüllt und unbewußt — andere Forderungen, die hier keine Erfüllung fanden. Er selbst hat in den Frankfurter Jahren, in denen sich für ihn die eigentliche Entdeckung seiner dichterischen Eigenart vollzog, oft genug die Notwendigkeit empfunden, sich gegenüber der gedanklichen und künstlerischen Entwicklung um ihn herum eher abzuschließen, als sich frei und unbefangen ihrem Fortgang zu überlassen. Er fühlt — wie er an Schiller damals schreibt — wie viel schwerer es ist, »die Natur zur rechten Aeußerung zu bringen in einer Periode, wo schon Meisterwerke nah um einen liegen, als in einer andern, wo der Künstler fast allein ist mit der lebendigen Welt. Von dieser unterscheidet er sich zu wenig, mit dieser ist er zu vertraut, als daß er sich stemmen müßte gegen ihre Autorität oder sich ihr gefangen geben. Aber diese schlimme Alternative ist fast unvermeidlich, wo gewaltiger und verständlicher als die Natur, aber eben deswegen auch unterjochender und positiver, der reife Genius der Meister auf den jungen Künstler wirkt“. Nicht nur die Richtung Goethes und Schillers, auch die großen philosophischen Gedankenbauten der Zeit, sowie ihre revolutionären sittlichen Ideen waren es, denen Hölderlin, mit dieser inneren Scheu gegenübertrat. Und es genügt nicht, um diese Stellung Hölderlins zu seiner Zeit zu begreifen, auf die elegische Sehnsucht hinzuweisen, die ihn immer wieder ins ferne Land hinüber, zu Alkäus und Anakreon, trieb: denn diese Sehnsucht nach dem Griechentum ist hier selbst nicht sowohl Ursache, als sie die Wirkung eines tieferen geistigen Grundzugs ist, der sein Künstlertum und seine

Weltansicht beherrscht. Aus den Gesetzen dieses Künstlertums kann zuletzt allein die Erklärung für die Ferne und Nähe, für den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung entnommen werden, der sich in Hölderlins Gesamtverhältnis zu seiner Epoche und insbesondere in seinem Verhältnis zur idealistisch-philosophischen Bewegung kundtut. —

Jede Charakteristik, die sich damit begnügt, die äußeren Einflüsse zusammenzustellen, die Hölderlin von seiner näheren oder fernerer geistigen Umgebung erfahren hat, bleibt daher notwendig ungenügend und einseitig. Die literarhistorische Forschung hat, soweit sie diesen Weg beschritt, manche interessante Einzelheit zutage gefördert: aber eine je größere Stofffülle sich hierbei ergab, um so mehr drohte die einheitliche künstlerische Gestalt Hölderlins sich nach und nach in die Vielheit und in den Widerstreit einzelner geschichtlicher Beziehungen aufzulösen. Besonders deutlich tritt dies in den Untersuchungen hervor, die *Z i n k e r n a g e l* in seinem Buche »Ueber die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion« (1907) dem Hauptwerk Hölderlins gewidmet hat. Die mannigfachen Fassungen und Schichten der Hyperion-Dichtung, die hier unterschieden werden, stimmen fast nur noch dem Namen nach überein. Dem Plan und der künstlerischen Konzeption des Ganzen nach sind sie dagegen durchweg verschieden: und diese Verschiedenheit soll sich ausschließlich durch die ä u ß e r e n Einwirkungen erklären, denen Hölderlin zur Zeit der Abfassung unterlag. Neben einer rein Schillerischen Fassung des Romans steht eine andere, die ganz durch Fichte und Platon bestimmt wird: neben einem Hyperion rein Tieckscher besitzen wir einen Hyperion rein Schellingischer Prägung. Auch die L y r i k Hölderlins soll an diesem Prozeß der beständigen inneren Umbildung seiner Gedankenwelt teilnehmen; auch sie soll selbst dort, wo sie sich zu ihrem reinsten und höchsten Ausdruck erhebt, nur der dichterische Reflex bestimmter zeitgenössischer Philosopheme sein. Wir gehen hier den einzelnen literarhistorischen Beweisgründen für diese These nicht nach: aber man muß gestehen, daß sie für jeden, der sich lediglich dem unbefangenen Eindruck von Hölderlins D i c h t u n g überläßt, schon aus allgemeinen, inneren Gründen problematisch und schwer verständlich erscheinen muß. Wenn bei irgendeinem Lyriker, so spürt man bei Hölderlin durch alle Verschiedenheit der dichterischen Stoffe und Vorwürfe hindurch den Rhythmus und den Pulsschlag ein und desselben lebendigen lyrischen Grundgefühls. Dieser Grundton ist es, der dem Roman Hyperion und dem Drama vom Tod des Empedokles seine Bewegtheit und seine subjektive Fülle gibt und der auch in den Briefen Hölderlins,

sowie in seinen philosophischen Skizzen noch nachklingt. Wenn irgendwo, so stehen wir hier im Mittelpunkt seines Wesens und seines Schaffens. Läßt man die wechselnde Bestimmbarkeit durch äußere Einflüsse und Anregungen bis in diese Schicht hinabreichen, — so hat man damit in der Tat auf die Behauptung einer wahrhaft selbständigen geistigen Eigenart Hölderlins Verzicht geleistet. Die geistesgeschichtliche Betrachtung, für die zuletzt doch das Individuum Anfangs- und Zielpunkt bleibt, wird daher hier von Anfang an einen andern Weg suchen müssen. Sie wird versuchen müssen, aus dem dichterischen Wesenselement bei Hölderlin, das ihm ursprünglich angehört und aller abstrakten Reflexion vorausgeht, auch diejenigen Züge zu begreifen, die in der Gesamtheit seiner theoretischen Welt- und Lebensansicht allmählich immer bestimmter heraustreten. In dem Ausdruck und in der Rechtfertigung dieser Weltansicht begegnet Hölderlin den Grundgedanken des philosophischen Idealismus und macht sie sich zu eigen: aber weil diese Gedanken bei ihm in anderen seelischen Voraussetzungen wurzeln, darum nehmen sie für ihn eine andere Bedeutung und gleichsam eine andere Farbe an, als sie sie für die Begründer der idealistischen Spekulation besitzen. Und diese neue persönliche Stellung — so eigenartig ist innerhalb der Geistesgeschichte die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und Universellen — wirkt nun wieder ins Allgemeine zurück. Nicht nur rein empfangend steht Hölderlin der geistigen Gesamtbewegung des Idealismus gegenüber, sondern er bereichert sie, indem er sie sich aneignet, zugleich mit einem neuen positiven Gehalt. Diesen Doppelprozeß des Nehmens und Gebens, der rezeptiven Bestimmtheit und der aktiven Bestimmung, durch welche Hölderlin in die Geschichte des deutschen Idealismus eingreift, versuchen die folgenden Betrachtungen näher zu entwickeln.

2.

Der gemeinsame Boden, von dem aus die Grundansicht des spekulativen Idealismus und die dichterische und philosophische Weltauffassung Hölderlins erwächst, läßt sich in den drei Namen Kant, Spinoza und Platon bezeichnen. In der Art wie sie diese drei geistigen Grundelemente miteinander verknüpfen und wie sie ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmen, sind indes die drei Schöpfer der großen Systeme, sind Fichte, Schelling und Hegel ebensowohl untereinander verschieden, wie sie sich hierin charakteristisch von Hölderlin unterscheiden. Was Kant betrifft, so hat die Bekanntschaft mit seiner Lehre für Hölderlin schon in den Jugend- und Lehrjahren des Tübinger Stifts begonnen — und

wenn in dieser Zeit in seiner Stellung zur kritischen Lehre eine gewisse Sprödigkeit noch unverkennbar ist, so schwindet sie mehr und mehr, je weiter er gegen das eigentliche Zentrum des Systems vordringt. Aus Woltershausen berichtet er in Briefen an den Bruder vom Jahre 1794, daß Kant und die Griechen, was das Wissenschaftliche betrifft, jetzt seine einzige Beschäftigung seien, und daß sich ihm dieser herrliche Geist immer mehr enthülle. Und noch nach Jahren, nachdem er selbst bereits in einem wesentlichen Zuge sich von Kants abstrakter Freiheitslehre getrennt hat, erkennt er ihre Wirkung auf die Zeit und ihre unbedingte Erforderlichkeit für die Zeit ohne Einschränkung an. Die Deutschen hätten keinen heilsameren Einfluß erfahren können, als den der neuen Philosophie, die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringe, und das unendliche Streben in der Brust des Menschen aufdecke: — und die daher, wenn sie schon zu einseitig sich an die große Selbsttätigkeit der Menschennatur halte, doch als Philosophie d e r Z e i t die einzig mögliche sei. Kant sei der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führe, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringe. Aber freilich liegt in dieser Wertschätzung schon, daß auch Hölderlin die kritische Lehre nur als die unentbehrliche Vorschule des Denkens ansieht, und daß es auch ihn drängt, den Fortschritt von der kritischen »Propädeutik« zu einem System der Philosophie und Lebensanschauung vollzogen zu sehen. Die Form eines solchen Systems schien Spinozas Lehre in vorbildlicher Weise darzubieten. Wie Hegel, Schelling und Hölderlin die nähere Bekanntschaft mit dieser Lehre zunächst aus Fr. Heinr. Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza schöpfen, so entnehmen sie diesen Briefen auch die Überzeugung, daß in der Spinozistischen Weltansicht vor allem ein neues Wissensideal in mustergültiger Konsequenz und Reinheit verkörpert sei. Aber wenn es nunmehr den jungen Schelling reizt, mit Spinoza auf diesem seinem eigensten Gebiet zu wetteifern, wenn er, von seiner ersten Schrift über die Möglichkeit der Form einer Philosophie an, sich die Aufgabe stellt, ein idealistisches Seiten- und Gegenstück zum Spinozismus aufzustellen und in strenger deduktiver Abfolge alle Schritte von dem Einen absoluten Ich zu der Fülle seiner abgeleiteten Erscheinungen zu verfolgen: — so nimmt Hölderlins Grundinteresse von Anfang an eine andere Richtung. Das »Eine«, das er sucht, ist nicht, wie bei Schelling und Fichte, das oberste Prinzip der Deduktion: nicht ein höchster und allumfassender Grundbegriff, von dem alles besondere Wissen sich ableiten soll. Als er als Einundzwanzigjähriger das *Ἐν καὶ πᾶν*

zu seinem »Symbolum« wählte und es seinem Freunde Hegel ins Stammbuch schrieb, da stand ihm vielmehr unverkennbar bereits eine andere Auslegung und Deutung vor Augen. Nicht aus einer abstrakten Forderung des Wissens, sondern aus der Eigenart seines Naturempfindens und -schauens hatte er dieses Wort ergriffen. In ihm suchte und fand er die Bestätigung für das Grundgefühl, das ihn seit frühester Kindheit mit der Natur und mit den einzelnen Naturmächten, mit Sonne, Erde und Luft verbunden hatte. So erfüllt er — wie es der junge Goethe in der Zeit der ersten Bekanntschaft mit Spinoza getan hatte — den abstrakt-mathematischen Seinsbegriff Spinozas sofort mit einem eigenen und neuen Gehalt. Das Eine ist nicht die unendliche allumfassende Substanz, für die es keinen Wechsel und kein Werden gibt; — sondern es ist jenes Eins, das in sich selbst den Keim zur Vielheit und zum Wandel birgt: das *ἐν διαφέρον ἐαυτῷ*, wie es Hölderlin später im Hyperion, mit dem Worte des Heraklit bezeichnet. Von hier führt ihn schon früh der Weg zu Platon weiter: aber wieder ist es nicht der Logiker Platon, nicht der Kritiker des Theaetet, der die Heraklitische Lehre vom Werden bekämpft und ihr die Lehre vom ὄντως ὄν der Idee entgegensetzt, der ihn fesselt. Wie der Platonismus Shaftesburys und Winckelmanns, so ist auch der Platonismus Hölderlins ausschließlich auf die Erscheinung des Lebens und auf die Erscheinung des Schönen gerichtet. Ein erster Versuch, seine ästhetischen Grundansichten zu fixieren, mündet in einen Kommentar über den Platonischen Phaedrus aus — und die frühe metrische Fassung des Hyperion ist ganz erfüllt und beherrscht von dem Mythos über den Ursprung des *ἔρωτος*, den Diotima im Symposion verkündet. »Als unser Geist . . . sich aus dem freien Fluge der Himmlichen verlor und erdwärts sich — Vom Aether neigt', und mit dem Ueberflusse — Sich so die Armut gattete, da ward — Die Liebe. Das geschah am Tage, da — Den Fluten Aphrodite sich entwand . . . Nun fühlen wir die Schranken unseres Wesens — Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig — Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist — Zum ungetrübten Aether sich zurück.« Und doch ist, was auf diese Weise sich als die Schranke unseres Wesens erweist, zugleich die Bedingung für alles menschliche Tun und alles menschliche Bewußtsein. Denn nur an dieser Schranke entzündet sich das Bewußtsein, nur aus dem Gegensatz zum Allgemeinen geht das Gefühl der Individualität hervor. Der leidenlose, der »reine« Geist mag alles Sein in sich befassen — aber er würde kein Sein für sich besitzen. Indem die Liebe den Widerstreit der beiden Triebe, deren keiner entbehrlich ist, den Trieb zum Unendlichen

und den Trieb zur Beschränkung vereinigt, schafft sie erst die Form und die Möglichkeit des bewußten Lebens selbst. —

Zugleich aber weist dieser Rückgang auf den Platonischen Mythos, abgesehen von der Besonderheit seines Inhalts, auf einen allgemeinen Zug in Hölderlins Geistesart zurück: auf einen Zug, durch den auf seine Grundanschauung vom Griechentum und von der Natur erst volles Licht fällt. Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet: sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet er Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet. Er hat die Naturgewalten als ursprüngliche mythische Gewalten gefühlt, noch ehe er sie sich benannt und sie begrifflich gegeneinander abgesondert hat. Wie dieses Grundgefühl das Ganze von Hölderlins Dichtung durchdringt, — wie es sich bis in die letzten Elemente seines lyrischen Stils als fortwirkend erweist: das hat — nachdem bereits Dilthey in seinem Hölderlin-Aufsatz auf diesen Zug verwiesen — Friedrich Gundolf am Beispiel von Hölderlins Archipelagus in tiefgreifender Analyse gezeigt¹⁾. Jetzt sind die alten Götter keine bloßen Metaphern und Umschreibungen mehr, sondern sie sind unmittelbar als sinnlich-geistige Realitäten gewußt und erlebt. Ingrimmig wendet sich Hölderlin gegen die »scheinheiligen Dichter«, denen die Götterwelt nur Name, nur Staffage und rhetorisches Prunkstück bleibt. »Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht! Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios, Noch an den Donnerer und Meergott; Tod ist die Erde, wer mag ihr danken?« Wem der Mythos eine bloße, noch so »poetische« Erfindung ist — wer in ihm keine eigentümliche und notwendige geistige Form ausgedrückt findet, der hat das Recht verwirkt, von ihm als Dichter Gebrauch zu machen. Denn ihm ist die Welt nur ein totes Aggregat einzelner Stoffe oder ein berechenbares, mit dem Verstand erschöpfbares System mechanischer Kräfte. Es ist unverkennbar die Stimmung der »Götter Griechenlands«, die hier in Hölderlin fortwirkt — aber gerade im Vergleich mit Schiller und im Gegensatz zu ihm tritt die Eigenart seiner Gefühls- und Anschauungswelt besonders deutlich hervor. Was Schiller nur fordert, das ist bei Hölderlin geleistet. Wenn jener der versunkenen griechischen Götterwelt nur resigniert und »sentimentalisch« gegenüberstand:

1) Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl. Lpz. 1907 S. 405 f.; Gundolf, Hölderlins Archipelagus, 2. Aufl.; Heidelberg 1916.

so steht Hölderlin ihr wieder naiv und gläubig gegenüber. Für Schiller bleiben die antiken Göttergestalten, bleiben Helios und Aphrodite, so sehr er sie zurücksehnt, doch immer nur die »schönen Wesen aus dem Fabelland«, deren Spur nur noch im Feenland der Lieder lebt. Die Vernunft soll hier wieder aufbauen, was die Anschauung der Natur für immer verloren hat. »Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet, — Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.« Für Hölderlin aber ist gerade dies charakteristisch, daß dieser Dualismus für ihn kraft der ursprünglichen Eigenheit seiner Empfindung der Natur von Anfang an überwunden ist. Er braucht die antiken Göttergestalten nicht künstlich in der Reflexion wiederherzustellen; denn sie sind ihm künstlerisch vermöge der Grundrichtung und des Grundgesetzes seiner Phantasie beständig innerlich gegenwärtig. Vor dieser höheren Gegenwart versinkt ihm selbst die unmittelbare sinnliche Nähe der »Dinge« und der empirischen Tatsachen. »Wie in himmlische Gefangenschaft verkauft« so klagt er, »Dort bin ich, wo Apollo ging — In Königsgestalt, — Und zu unschuldigen Jünglingen sich — Herabließ Zeus und Söhne in heiliger Art — Und Töchter zeugte, — Der Hohe unter den Menschen.« Er sieht, wie Helios, müde seiner Fahrt, die jungen Locken im Goldgewölk badet; er lauscht ihm, wie er, goldner Töne voll, sein Abendlied auf himmlischer Leier spielt. Dieser Zug in Hölderlins Naturgefühl ist in ihm nicht »entstanden«, geschweige durch irgendeine äußere Einwirkung in ihm erzeugt; sondern er bezeichnet eine Urform seines Geistes, die von Anfang bis zu Ende sich selbst gleich geblieben ist und sich nur immer reicheren und bewußteren Ausdruck gegeben hat. Wie der Knabe die Stille des Aethers vernahm und sich deutete, lange bevor er der Menschen Wort begriff, so spricht eine der letzten und reifsten Dichtungen, die Hölderlin gelungen ist, — die Elegie »der Wanderer« — diese Stimmung noch einmal ergreifend aus.

»Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken
Vater des Vaterlands! mächtiger Aether! und du,
Erd' und Licht, ihr einigen drei, die walten und lieben,
Ewige Götter! mit Euch brechen die Bande mir nie!«

Was sich in diesen Worten darstellt, — das ist nichts Aeußeres, nichts Wandelbares und Zufälliges mehr, sondern es ist die Substanz seines geistigen und dichterischen Wesens selbst.

Und noch ein anderer grundlegender Zug von Hölderlins künstlerischem Pantheismus wurzelt in diesem Ausgangspunkt. Wie das Unendliche und All-Eine sich in eine Fülle individueller Gestalten ausbreitet und sich nur in dieser Besonderheit der Gestalten auszuwirken vermag: das ist der Punkt, um den auch Hölderlins Denken

beständig kreist. Aber auch hier grenzen für ihn die begriffliche und die sinnlich-anschauliche Ansicht dieses Verhältnisses nahe an einander und gehen fast unmerklich ineinander über. Seine Anschauung ist ebensoweit von dem logisch-mathematischen Pantheismus Spinozas, wie von dem dialektischen Pantheismus Schellings und Hegels entfernt, wiewohl sie sich dem letzteren — wie die Berufung auf das Heraklitische *ἐν διαφέρον ἑαυτῷ* beweist — in der äußeren Formulierung annähert. Im Grunde bleibt ihm doch das Unendliche selbst noch ein Faßbares und Fühlbares. Es ist ihm nicht die Eine, sich selbst ewig gleiche Regel, die über allem Werden steht, noch der Begriff oder die Potenz des Seins, die sich selbst expliziert — sondern es stellt sich ihm von Anfang an in konkreter Gestaltung dar. Luft und Licht, Aether und Himmel sind seine nächsten Symbole — sofern sie selbst unbegrenzt und allgegenwärtig in jedes besondere Sein eingehen und es umspülen und durchfluten. In ihnen fühlt er sich unmittelbar ergriffen von der Einheit alles Lebendigen; in sie sehnt sich sein Wesen aufzugehen. Auch in diesem seinem Allgefühl ist Hölderlin noch antik — noch auf eine Anschauung gerichtet, die den sinnlichen Umriß des Besonderen nicht verliert, indem sie sich dem Allgemeinen hingibt. Wenn er von der Luft als dem rastlos beweglichen, alldurchdringenden Element, als Grundstoff aller Dinge spricht, der in einer ewigen Fülle durch alle Röhren des Lebens dringt, — so könnte es fast scheinen, als hörte man einen der alten Ionischen Naturphilosophen; als stünde man in dem Kreise des Anaximenes oder des Diogenes von Apollonia. Aber auch hier ist alle theoretische Betrachtung in unmittelbare Empfindung ein- und umgeschmolzen. Hölderlin bedarf für diese seine Naturansicht keiner anderen Bestätigung als das Gefühl, das jeder helle und heitere Frühlingstag dem Menschen gibt. »Wie wenn die Mutter schmeichelnd fragt, wo um sie her ihr Liebstes sei — so schildert Hyperion die Stimmung des Tages, an dem er zuerst Diotima begegnete — und alle Kinder in den Schoß ihr stürzen, und das Kleinste noch die Arme aus der Wiege streckt, so flog und sprang und strebte jedes Leben in die göttliche Luft hinaus, und Käfer und Schwalben und Tauben und Störche tummelten sich in frohlockender Verwirrung untereinander in den Tiefen und Höhen, und was die Erde festhielt, dem ward zum Fluge der Schritt; über die Gräben brauste das Roß und über die Zäune das Reh, und aus dem Meergrund kamen die Fische herauf und hüpfen über die Fläche. Allen drang die mütterliche Luft ans Herz und hob sie und zog sie zu sich.« Auch der tragische Unterton, der durch Hölderlins Lyrik hindurchgeht, findet hier seinen Ausklang. Alle Liebe und alles Leid muß zuletzt droben in

Licht und Luft zerrinnen. Das Einzelne ist sich selbst seines eigentlichen Wesensgrundes noch nicht bewußt; — es bleibt im Schatten und herzlos, bis der Allumfassende, bis der »Vater Aether« jeden erkannt hat.

Jetzt erst, nachdem wir uns der bleibenden Grundmomente von Hölderlins Naturanschauung versichert haben, die durch alle Epochen seines Lebens und seiner Dichtung hindurch die gleichen sind, können wir der Frage näher treten, welche Wirkungen er vom philosophischen Idealismus seiner Zeit empfangen, und welche er auf ihn ausgeübt hat. Betrachtet man hier zunächst Hölderlins Verhältnis zu Fichte: so ist es seinen allgemeinen Umrissen nach klar und eindeutig bestimmt. In den schwierigen und mühseligen Deduktionen der Fichteschen Wissenschaftslehre erfaßt Hölderlin von Anfang an den zentralen und entscheidenden Punkt. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich ist ihm nur ein anderer Ausdruck für den dualistischen Widerstreit von Natur und Freiheit. Die »Natur« — so hatte Fichte gelehrt — vermag die Freiheit nicht zu beschränken: denn sie ist selbst nichts Absolutes, kein ursprüngliches und unabhängiges Sein, das an sich vorhanden wäre. Sie ist vielmehr die Grenze die das Selbst sich setzt, um alsbald wiederum über sie hinwegzuschreiten: der Stoff, an dessen Bestimmung und Bewältigung das reine Ich sich seiner selbst und seiner unendlichen Aufgabe bewußt wird. So ist sie der Komplex nicht eines unabhängigen, aus sich bestehenden Daseins, sondern sie bezeichnet das Ziel und den Umkreis des Sollens: das ideelle Substrat, an dem die freie Tätigkeit sich selber erst findet und über ihren Weg und ihre Richtung Klarheit gewinnt. Jedes »gegebene« Sein der Natur ist nur dazu bestimmt, kraft des sittlichen Willens umgeformt und somit als dieses Gegebene vernichtet und aufgehoben zu werden. Was diese Lehre in der unerbittlichen Konsequenz, mit der sie bei Fichte entwickelt wird, für Hölderlin bedeuten mußte, läßt sich leicht ermessen. Denn lange lagen in ihm selbst die Voraussetzungen für ihre Aufnahme bereit. Schon in der jugendlichen Schwärmerei für Rousseau, dessen Namen er seiner »Hymne an die Menschheit« voransetzt, hatte der Begriff der Natur, neben seinem reinen, anschaulichen Gehalt, zugleich die Züge eines sittlichen Ideals angenommen. In der Jugenddichtung sind beide Elemente unmittelbar aufeinander bezogen und miteinander verquickt. Den Hymnen, in denen er die Stille der Natur oder einzelne ihrer großen Erscheinungen preist, treten andere zur Seite, die mit enthusiastischem Ueberschwang rein abstrakte Gebilde, wie Freundschaft und Menschheit, Ehre und Freiheit verherrlichen. Die erste Vertiefung in Fichtes Lehre aber mußte

die Scheineinheit, in der Hölderlin bisher gelebt hatte, zur Auflösung bringen. Was jetzt von ihm verlangt wurde, war eine klare und scharfe Alternative: eine Entscheidung zwischen dem Standpunkt des Seins und dem Standpunkt des Sollens. Es scheint einen Augenblick, als beuge er sich dem »Titanen« Fichte; — als opfere er die »Natur« dem »Ideal« auf. Aber nicht ohne tiefen und schmerzlichen Verzicht vermag er dieses Opfer zu bringen: denn was hier von ihm gefordert wird, ist nichts anderes als der Bruch mit jenem ursprünglichen Weltgefühl, das ihm von früh an an- und eingeboren war. Die Natur soll nicht mehr ein Ganzes für sich bestehender und für sich wirkender geistig-göttlicher Kräfte sein: sondern sie ist nur der »Gegenwurf« zur Idee der Freiheit und das Material für unsere sittliche Bestimmung. Eben an diesem Punkte aber setzt nun Hölderlins Abwehr und seine geistige Selbstbehauptung gegenüber Fichte ein. Noch versucht er es zunächst, mit Fichtes eigenen Waffen gegen ihn zu streiten. Wenn es wahr ist, daß Ich und Nicht-Ich nur für einander da sind, daß sie — wie der Fichtesche Begriff in der »Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre« lautet — nur im Wechsel-Tun und -Leiden sich gegenseitig bedingen und gegenseitig konstituieren: — so ist damit die Natur aus der bloßen Negativität bereits herausgehoben, so ist auch ihr ein eigener Sinn und eine selbständige ideelle Bedeutung verliehen. Ihre Vernichtung darf nicht als mögliches Ziel gedacht werden; denn sie wäre mit der Vernichtung des Ich gleichbedeutend. Bedarf das Ich, um sich zum Selbstbewußtsein zu erheben, der Schranke, — bedarf es der Beziehung auf die Endlichkeit: so muß diese letztere selbst mehr als bloße Schranke sein. Was wir vom Standpunkt des Willens lediglich als Stoff ansehen und behandeln können und müssen, das muß demnach, in einer anderen Richtung, der Betrachtung zugleich selbst wieder als Form, als selbständige, einem eigenen Gesetz unterstehende Gestalt aufgefaßt werden können. Unverkennbar knüpft Hölderlin hier an das theoretische Resultat von Schillers ästhetischen Briefen an; aber er spricht in diesem Resultat nunmehr zugleich eine eigene persönliche Grundforderung und ein eigenes geistiges Grunderlebnis aus. Indem es ihn drängt, auch dieses Erlebnis in die Form des Romans umzuschmelzen, der seinen Lebens- und Entwicklungsgang begleitet, entsteht — im Winter 1794 auf 95 — die Jenenser Fassung des »Hyperion«. Besonders in dem metrischen Fragment, das von ihr erhalten ist, spricht sich die allgemeine Tendenz, aus der sie hervorgegangen ist, fast in abstrakter Klarheit aus:

»Der leidensfreie, reine Geist befaßt
 Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch
 Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,
 Für ihn ist keine Welt; denn außer ihm
 Ist nichts . . .
 Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens,
 Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig
 Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist
 Zum ungetrübten Aether sich zurück.
 Doch ist in uns auch wieder etwas, das
 Die Fesseln gern behält; denn würd' in uns
 Das Göttliche von keinem Widerstande
 Beschränkt — wir fühlten uns und andere nicht.
 Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod . . .

Groß und unbezwinglich sei
 Des Menschen Geist in seinen Forderungen;
 Er beuge nie sich der Naturgewalt,
 Doch acht' er auch der Hilfe, wenn sie schon
 Vom Sinnenlande kömmt, verkenne nicht,
 Was edel ist im sterblichen Gewande. —
 Stimmt hie und da nach ihrer eigenen Weise
 In seine Töne die Natur, so schäm
 Er sich der freundlichen Gespielin nicht«

In diesen Worten stellt sich Hölderlin als Künstler und mit dem Rechte des Künstlers gegen die ethische Reflexionsphilosophie Fichtes wieder her. Aber der Kampf ist freilich damit noch nicht bis zu Ende durchgekämpft. Die Einheit zwischen Natur und Menscheng Geist ist im Phänomen des Schönen von neuem geknüpft; aber sie trägt jetzt beständig den Keim zu einem tragischen Konflikt in sich. Denn immer wieder wird die reine künstlerische Hingabe an die Wirklichkeit durch andersartige Forderungen, die sich von außen zudrängen, gehemmt und beirrt. Der erste innige und fraglose Zusammenhang, der den Menschen mit der Natur verband, kehrt in gleicher Stärke und Unmittelbarkeit nicht mehr zurück. Dem Recht und der Eigenart der Intuition steht das abstrakte Vernunftgebot gegenüber: das Gefühl des Naturzusammenhangs sondert sich von dem Gesetz, das die Menschenwelt beherrscht und auf dem die Ordnung dieser Welt beruht. Traum und Wirklichkeit, deren Grenzen in dem Gefühl des Knaben und Jünglings noch unmerklich ineinanderfloßen, sind jetzt streng und scharf geschieden; — aber die neue Klarheit

läßt nur das Leid als Grund aller Wirklichkeit um so schonungsloser hervortreten. Das Gedicht »An die Natur«, das im Jahre 1795 kurz nach der Rückkehr aus Jena entstanden ist, spricht diese Stimmung ergreifend aus. In ihr wurzelt fortan Hölderlins tragische Weltanschauung. Im *Hyperion* wie in der *Empedokles-Dichtung* klingt dieses Grundmotiv nach. Auch Empedokles ist beherrscht von dem Gefühl des Allebens- und dieses Gefühl gibt ihm die Natur zu eigen und macht sie ihm von innen her verständlich. Aber er bleibt bei dieser Einheit nicht stehen: sondern es drängt ihn, die Ordnung der Natur, die sich ihm enthüllt hat, auch in der Menschenwelt um ihn herum, im Gesetz des Staates und der Gemeinschaft zu verwirklichen. Hier aber wird, im Getriebe des empirisch-menschlichen Wirkens und der bedingten endlichen Zwecksetzungen, sogleich die große Intuition der Natur, die er in sich trägt, beschränkt und herabgezogen. Indem er das Wissen, das ihn mit der Natur verknüpft, zum Mittel für eine einzelne Bestrebung herabwürdigt, indem er die Natur zur Magd erniedrigt, ist ihr Zauber von ihm gewichen. Er findet sich, ohne ihre Hilfe, allein in der engen Menschenwelt wieder und den Angriffen dieser Welt ausgesetzt. Und erst, indem er sich nun von dieser ganzen Sphäre, von dem Gefriebe menschlicher Meinungen und menschlicher Absichten trennt, indem er allen Lockungen, die von dorthier noch zu ihm hinüberklingen, widerstrebt und sich in schauerndem Verlangen in die Flammen des Aetna wirft, hat er damit das alte Band mit der Natur wieder geknüpft. Das also macht hier den letzten Grund der Tragik aus: daß Natur und Freiheit sich nicht versöhnen, — daß wer in den Ordnungen der Menschenwelt leben und wirken will, sich von den Ordnungen der Natur scheidet und daß, wer den Weg zu ihnen zurückfinden will, damit den Regeln der Menschenwelt und ihrem Glück und Leid entsagen muß. Der Aufsatz »Grund zum Empedokles« zeigt, wie Hölderlin sich nicht damit begnügt, diesen Gegensatz zu gestalten, sondern, wie er beständig danach ringt, ihn allgemein und abstrakt auszusprechen: aber wem das Ganze seiner Dichtung gegenwärtig ist, der findet noch in dieser höchsten Abstraktion den ganz persönlichen Gehalt seines individuellen Lebens- und Weltgefühls. —

3.

Betrachtet man die innere Entwicklung Hölderlins, wie sie sich uns bisher darstellte, so zeigt sich in ihr überall eine durchgehende Stetigkeit bestimmter Lebenselemente und Lebensprobleme. Auch

dort, wo Hölderlin einem fremden Einfluß unterliegt, stellt er sich ihm gegenüber, nach einer kurzen inneren Krise, aus eigener Kraft wieder her. Ein anderes Gesamtbild müßte sich uns freilich ergeben, wenn wir annehmen, daß Hölderlin, um den überwältigenden und für seine dichterische Natur zerstörenden Einfluß der Fichteschen Lehre zu überwinden, eine äußere Hilfe suchen mußte — und daß er sie in Schellings Naturphilosophie gefunden hat. Die Argumente, die man für diese Annahme vorgebracht hat, sind indes wenig überzeugend. Denn alle Analogien, die man zwischen Schellings und Hölderlins Anschauung der Natur, im ganzen wie im einzelnen, aufgewiesen hat, betreffen gerade diejenigen Elemente seiner Gesamtansicht, die für ihn von früher Jugend an feststanden und die deren festes Grundgerüst bilden. Man wird sich schwerlich bereden können, daß die Vorstellung vom »Vater Aether«, die durch Hölderlins Dichtung hindurchgeht, aus Schellings Schrift über die Weltseele geschöpft und aus ihr erst völlig erklärbar sei — wenn man sich vergegenwärtigt, wie diese Vorstellung in voller anschaulicher Klarheit bei ihm schon in einer Zeit hervortritt, in der noch nicht einmal die ersten begrifflichen Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie gegeben waren. Schon das Thalia-Fragment des Hyperion aus dem Jahre 1794 enthält sie — und das Gedicht »An die Natur« aus dem folgenden Jahre nimmt sie von neuem auf und bildet sie fort. »Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich sie ansehe, diese unergründliche Natur; aber es sind heilige, selige Tränen, die ich weine vor der verschleierten Geliebten. Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn der leise geheimnisvolle Hauch des Abends mich anweht. Verloren ins heilige Blau blick' ich oft hinauf in den Aether und hinein ins heilige Meer, und mir wird, als schlösse sich die Pforte des Unsichtbaren mir auf, und ich verginge mit allem, was um mich ist.« Hier liegt der künstlerische Keim der späteren Dichtung »An den Aether« deutlich zutage; man braucht nach keiner weiteren rein begrifflichen Anregung für sie zu suchen. Auch davon, daß Hölderlin, indem er das Licht als Ursprung alles lebendigen Daseins preist, von der Schellingschen Deutung des Lichts als »der ersten und positiven Ursache der allgemeinen Polarität ausgehe«¹⁾, wird man sich kaum überzeugen, wenn man erwägt, daß es sich auch hier um eine jener fundamentalen Anschauungen handelt, von denen er wußte und aussprach, daß sie ihm nicht auf menschliche Lehre zurückgingen, sondern daß sie aus seinem, nicht weiter zu ergründenden ursprünglichen Gefühl der Natur frei und zugleich notwendig hervorwachsen. »O jene Zeit« — so ruft Empedokles aus —

1) Vgl. Zinkernage 1, a. a. O. S. 193, 201 u. s.

Ihr Liebeswonne, da die Seele mir,
 Von Göttern wie Endymion geweckt,
 Die kindlich schlummernde, sich öffnete,
 Lebendig sie, die Immerjungendlichen,
 Des Lebens große Genien
 Erkannte — schöne S o n n e! Menschen hatten mich
 Es nicht gelehrt, mich trieb mein eigen Herz
 Unsterblich liebend zu Unsterblichen,
 Zu dir, zu dir, ich konnte Göttlichers
 Nicht finden, stilles Licht . . . »

Es bedarf hier keiner weiteren Beispiele: denn jede Zeile in Hölderlins Dichtung spricht im gleichen Sinne. Aber auch im ganzen hält der Gedanke, daß Hölderlin, als er den Zusammenbruch des Fichteschen Systems in sich erfuhr, den nächsten gedanklichen Halt in Schellings Naturphilosophie gesucht und gefunden habe, der Kritik nirgends stand. Denn Schelling selbst stand, zu der Zeit, als ihm Hölderlin wieder begegnete, — es war im August 1795, als Hölderlin bei seiner Rückkehr von Jena den Freund im Tübinger Stift besuchte — noch völlig im Bann der Fichteschen Wissenschaftslehre. Noch wenige Monate zuvor hatte er an Hegel geschrieben, daß sein Ehrgeiz erfüllt sei, wenn er einer der ersten sei, der den neuen Helden Fichte im Lande der Wahrheit begrüßen könne. »Segen sei mit dem großen Mann, er wird das Werk vollenden!« Auch jetzt, als er Hölderlin wiedersieht, ist die Sorge des Zwanzigjährigen nur darauf gerichtet, ob er weit genug in der Philosophie fortgeschritten sei, um mit Fichtes großen Entwürfen Schritt halten zu können. Hölderlin muß ihn hierüber trösten: »sei Du nur ruhig — so erwidert er ihm — Du bist gerade so weit als Fichte; ich habe ihn ja gehört.« Was Schellings literarische Produktion betrifft, so lagen damals drei Schriften von ihm vor oder waren in der Ausarbeitung begriffen: die Schrift »über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, die Schrift »vom Ich als Prinzip der Philosophie« und die »Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, wozu noch kurz darauf, zu Beginn des Jahres 1796, die »Neue Deduktion des Naturrechts« trat. In ihnen allen ist der Gedankenkreis Fichtes nirgends prinzipiell überschritten. Das Prinzip der Sittlichkeit ist — namentlich in den zuletzt genannten Schriften — das Prinzip der Philosophie überhaupt: der Begriff der Autonomie ist der Mittelpunkt, um den sich der Aufbau der ideellen wie der wirklichen Welt, der Welt des Geistes, wie der Welt der Natur bewegt. Nur insofern findet das Problem der Natur hier überhaupt eine besondere Erwäh-

nung, als auch die Natur als Beleg und Beispiel für den Grundgedanken der Autonomie gilt: denn Leben ist »Autonomie in der Erscheinung«. Was Schelling damals vor Augen steht, ist ein Versuch, wie er kurz darauf von Fichte in seinem Naturrecht unternommen wurde, indem er Luft und Licht a priori aus der Notwendigkeit deduzierte, daß eine Mehrheit freier Wesen existieren und daß sie miteinander in Verbindung und Gemeinschaft treten müßten. Daß die Natur dagegen, als eine Stufenfolge von Kräften, einen selbständigen Bestand und einen selbständigen Wert darstelle: dieser Gedanke ist hier noch nirgends gefaßt. Der abstrakte Ethizismus Fichtes ist noch nirgends dem Dynamismus der späteren Schelling'schen Lehre gewichen. »Endliche Wesen — so heißt es in der Schrift vom Ich — müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle: die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kausalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität möglich ist.« Alle Kausalität geht demnach letzten Endes auf Teleologie, alle Betrachtung des Lebens geht auf seine Erläuterung und Beleuchtung durch die Idee des sittlichen Selbst- und Endzwecks zurück. Hier fand somit Hölderlin bei Schelling nur die gleiche Anschauung wieder, die er, als sie ihm bei Fichte entgegentrat, für sich selbst abgewehrt, und der er seine eigene Bestimmung von Leben und Schönheit im metrischen Fragment des Hyperion gegenübergestellt hatte. —

Und doch zeigt eben der Rückblick auf dieses Fragment, daß in dem geschichtlichen Verhältnis von Schelling und Hölderlin und in der Beziehung zwischen ihrer Weltansicht noch ein ungelöstes Problem vorliegt. Als Schelling später das Ergebnis seiner Naturphilosophie formulierte, da faßte er es in Sätzen zusammen, deren Tendenz unmittelbar an Hölderlins inneren Kampf gegen Fichte gemahnt. »Die Natur ist nicht ein Brett, welches das Ur-Ich vor sich hinnagelt, um, daran anprallend, auf sich selbst zurückgetrieben, zur Reflexion genötigt und dadurch theoretisches Ich zu werden und ferner, dasselbe bearbeitend, umformend seine praktische Tätigkeit zu üben, sondern sie ist eine Stufenleiter, auf der der Geist zu sich selbst emporsteigt. Aus der Natur entwickelt sich der Geist; sie ist nicht bloßes Objekt, sie hat etwas Geistartiges.« Man sieht: diese Worte könnten auch über dem Jenenser Bruchstück des Hyperion als Motto stehen. Wenn Schelling ferner weit später — in der Streitschrift gegen Fichte vom Jahre 1806 — gegen diesen den Vorwurf

der Natur- und Bilderstürmerei erhebt, so findet sich auch diese Wendung bereits in voller Schärfe im Jenenser Hyperionfragment: »Und wenn dem Göttlichen in Dir ein Zeichen der gute, starke Sinn erschafft, und goldene Wolken den Aether des Gedankenreichs umzieh'n, bestürme nicht die freudigen Gestalten; denn du bedarfst der Stärkung der Natur«. Und damit sind die inhaltlichen Zusammenhänge und Analogien noch nicht erschöpft. Die Stellung, die Hölderlin der Kunst und die er dem Phänomen des Schönen im Aufbau der geistigen Welt zuweist, ist am klarsten und bestimmtesten in der endgültigen Fassung des Hyperion, an der Hölderlin in Frankfurt im Winter 1796/97 arbeitete, ausgesprochen; aber der entscheidende Grundgedanke läßt sich auch hier deutlich bis in die Jenenser Zeit zurückverfolgen. »Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. So gab der Mensch sich seine Götter. Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit . . . Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Glück, und alles Denken und Tun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.« Das ist eines der Grundmotive der Gedankenwelt die Schelling später, im Jahre 1800, im System des transzendentalen Idealismus, ausgebaut hat. Und noch ein anderer Zug: die entscheidende Bedeutung, die dem Mythos und der mythischen Phantasie zugesprochen wird, ist hier bezeichnend. Hölderlin ist in den philosophischen Entwürfen, die sich in seinem Nachlaß vorgefunden haben, auch rein abstrakt und theoretisch auf diese Bedeutung eingegangen, und er hat hier auszuführen gesucht, daß »alle Religion ihrem Wesen nach poetisch« sei. Aber wichtiger als dieser abstrakte Ausdruck ist hier die konkrete Form seiner Anschauung und seines Weltempfindens, in die, wie wir gesehen haben, der Mythos überall als notwendiges, belebendes Element einging. Wäre es nicht möglich, daß eben diese seine ursprüngliche Eigenart für den Denker Schelling zum Problem wurde — daß er hier jene geistige Richtung vor sich sah, die er später in der Philosophie der Mythologie konstruierte? Dann wäre — wenngleich in einem anderen Sinne, als man bisher angenommen hat — die Begegnung zwischen Hölderlin und Schelling im Sommer 1795 für die Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus in der Tat denkwürdig und bestimmend gewesen. Nicht dies freilich kann behauptet werden, daß Schelling irgendwelche fertige Resultate des Denkens unmittelbar von Hölderlin übernahm — denn dieser ist, so ernsthaft er sein Leben lang mit philosophischen Problemen gerungen hat, niemals ein systematischer

Denker gewesen. Aber vielleicht stellte sich in ihm für Schellings empfänglichen Geist ein neuer Gehalt dar, zu dem er jetzt die Form und die gedankliche Rechtfertigung zu finden suchte; — vielleicht war es eine neue Richtung, die Hölderlin Schellings Gedanken gab, und eine neue Aufgabe, die er ihnen stellte? —

Dies alles scheint freilich bloße Hypothese — scheint eine Vermutung, die sich allerdings fast notwendig ergibt, wenn man sich den Entwicklungsgang Schellings und Hölderlins vergegenwärtigt und die Grundmomente dieser Entwicklung einander gegenüberstellt, die aber zunächst keinen unmittelbaren geschichtlichen Beweis zuläßt. Nun aber wirft ein glücklicher Handschriftenfund der letzten Zeit auf die Frage, die wir uns hier stellen, ein neues, unvermutetes Licht. Es handelt sich um ein Folioblatt, das die Berliner Königliche Bibliothek, im Jahre 1913 in einer Versteigerung erwarb, und das kürzlich unter dem Titel »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Franz Rosenzweig herausgegeben und vortrefflich kommentiert worden ist. Auf den engen Raum eines doppelseitig beschriebenen Blattes sind hier Gedanken von größter geschichtlicher und systematischer Tragweite zusammengedrängt. Es wird zunächst festgestellt, daß die gesamte Metaphysik künftig in die Moral falle — ein Gedanke, für den Kant nur ein erstes Beispiel gegeben, den er aber seinem ganzen Umfang und seiner Bedeutung nach noch nicht erschöpft habe. Denn das System der Ideen falle (da alle Ideen auf der Grundidee der Freiheit beruhen) mit dem System aller praktischen Postulate zusammen. Das erste dieser Postulate ist die Vorstellung von dem absolut selbständigen Ich: aber zugleich mit dem freien selbstbewußten Wesen tritt eine ganze Welt aus dem Nichts hervor. »Hier werde ich — so fährt der Entwurf fort — auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik endlich einmal wieder Flügel geben.« Von der Natur soll sodann der Fortgang zum »Menschenwerk« vollzogen werden: zunächst zum Staat, der aber selbst bloß etwas Mechanisches ist, da er freie Wesen als mechanisches Räderwerk behandeln muß, und über den wir daher noch hinausmüssen. Die wahren tieferen Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit sollen die Kritik an ihrem empirischen Verlauf, an dem ganzen elenden Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung durchführen. Zuletzt und zuhöchst kommt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit zu stehen: das Wort im

höheren Platonischen Sinne genommen. Denn Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert. Der Philosoph muß daher ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter: die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. »Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde: sie wird am Ende wieder das, was sie am Anfang war — Lehrerin der Menschheit.« Und diese Grundüberzeugung wirkt zuletzt auch auf die Gestaltung der Religion zurück. Es ist ein triviales Vorurteil, daß nur der sinnliche Haufe sich den Gehalt der Religion in Bildern verkörpern und gegenständlich machen muß: nicht nur er, sondern auch der Philosoph bedarf der gleichen sinnlichen Vermittlung. »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst; dies ist, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben; diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen: die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig; und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen . . . Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden; dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!« —

Das Blatt, das wir hier vor uns haben, rührt von Hegels Hand her, und nach Kriterien, die sich aus der Handschrift ergeben, muß es von diesem etwa im Juni oder Juli 1796 niedergeschrieben sein. Aber alles, was wir — namentlich nach Dilthey's Untersuchung der Hegelmanuskripte der Berliner Kgl. Bibliothek — über den Entwicklungsgang der Hegelschen Philosophie wissen, widerspricht der Annahme, daß Hegel wirklich der Verfasser dieses Blattes sein könne. Der Herausgeber des Blattes hat daher, gestützt auf eine Reihe überzeugender sachlicher Gründe, die Ansicht vertreten, daß es sich hier um ein Manuskript Schellings handle, das uns in Hegelscher Abschrift vorliegt; — eine weitere sorgfältige Untersuchung hat ergeben, daß als Abfassungszeit nur der Stuttgarter Aufenthalt Schellings im Winter 1795 auf 96 in Betracht kommt. Somit werden wir hier auf die Zeit hingewiesen, die unmittelbar dem Besuch Hölderlins bei Schelling folgt. Und in diesem Zusammenhang betrachtet

gewinnt das Manuskript für uns nun sogleich eine ganz neue geschichtliche und systematische Bedeutung. Man sieht: alles was Hölderlin in der Zeit seines Zusammentreffens von der Philosophie verlangte und ersehnte, das ist in diesem Blatte verheißen. Alle Probleme, die sein Denken, großenteils noch ungelöst, beschäftigten, sind hier energisch zusammengefaßt und in geschlossener, systematischer Fassung aufgestellt. Die drei großen Gebiete, in denen die Analogie zwischen Schellings und Hölderlins Gedankenkreis unverkennbar ist —, die Tendenz zur Natur, sowie die Philosophie der Kunst und die des Mythos, — treten in scharfer Sonderung, sowie in strenger wechselseitiger Verknüpfung hervor. Man könnte versucht sein, diesen Zusammenhang so zu deuten — und der Herausgeber des Blattes hat es in der Tat getan, — daß hier Schelling ausschließlich der Gebende, Hölderlin der Empfangende gewesen sei. Aber wir sahen bereits, wie diese Auffassung der Kritik nirgends Stand hält — wie die inneren entwicklungsgeschichtlichen und die äußeren chronologischen Verhältnisse gleich stark gegen sie sprechen. So bleibt hier, um sich von dem Zusammenhang Rechenschaft zu geben, nur eine Auslegung möglich. Schelling hat dem, was damals als **Forderung** in Hölderlins Geiste bereit lag, zuerst die bewußte systematische **Formulierung** gegeben. Was bei diesem eine Notwendigkeit seiner künstlerischen Natur war, das verwandelt er in eine programmatische Notwendigkeit. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes — einer Schärfe, die sich gerade in dem Uebergange der Gebiete und Probleme und gleichsam in ihrem Helldunkel immer wieder bewährte — stellte er mit einem Schlage den Inhalt und das Ziel der inneren geistigen Kämpfe Hölderlins ans Licht. Er lieh seiner unbestimmten Sehnsucht den Begriff und das Wort: er versicherte ihn, daß zwischen dem, was er als Dichter erstrebte und bedurfte, und dem, was die Philosophie, was die Vernunft als höchste Aufgabe aufstellte, keine unüberbrückbare Kluft und kein unaufheblicher Dualismus bestand. Die Poesie selbst darf und kann zur Lehrerin der Menschheit werden; der »Monothetismus der Vernunft« und der »Polytheismus der Einbildungskraft« sind miteinander vereint und versöhnt. Hölderlins Intuition von der Natur und von der griechischen Götterwelt wird von Schelling zur bewußten Deduktion umgebildet. Stellt man sich das Verhältnis in dieser Weise vor, so schwindet damit zugleich eine Paradoxie und eine Schwierigkeit, die sonst der Einreihung des Systemprogramms von 1796 in das Ganze von Schellings Entwicklungsgeschichte unleugbar entgegensteht. Es muß auffallen, daß viele der gedanklichen Motive, die hier angeschlagen werden, in den Schellingschen Schriften der nächsten Jahre keine Folge und keine konsequente Durchbildung

finden. Die Gedankenreihen, die hier angeregt sind, treten eine Zeitlang noch völlig zurück, um erst viel später wieder aufgenommen zu werden: selbst die Philosophie der Natur, auf die hier so bestimmt vorausgedeutet scheint, hat ihre eigentliche Ausführung erst später, in Schellings Jenaer Epoche, erfahren. Dies wird indessen sogleich begreiflich, wenn es sich in dem neuen Systemprogramm eben nur um einen raschen Entwurf handelte, zu dem sich Schelling von außen her gedrängt und aufgefordert fühlte, zu dessen vollständiger Durchführung ihm aber vorerst noch alle Mittel und Bedingungen fehlten. Neue Fragen, neue Aufgaben waren in ihm lebendig geworden: — und es entspricht ganz dem unbegrenzten Selbstvertrauen, das ihn jetzt und später erfüllte, daß er damit schon am Ziel neuer Lösungen zu stehen glaubte. Auch später ist es ihm noch oft genug begegnet, daß er die Aufstellung eines philosophischen Plans unmittelbar für seine Ausführung nahm. Faßt man Schellings Verhältnis zu Hölderlin in diesem Sinne, so erscheint es dem Verhältnis, in dem er allgemein zu seiner Zeit und zu seiner geistigen Umgebung stand, durchaus analog. Denn Schelling hat in weit geringerem Maße, als er selbst zuweilen annahm, wahrhaft neue und ursprüngliche Probleme entdeckt; aber er hat es wie kein anderer verstanden, den geistigen Tendenzen, die er um sich herum wirksam sah, zum Worte und zum bewußten Ausdruck zu verhelfen. Mit einer schlecht-hin unvergleichlichen Empfänglichkeit begabt — er ist das eigentliche Genie der Rezeptivität — erfaßt und deutet er diese Tendenzen. Im Anschluß an Fichtes erste Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, die nur wenige kurze Andeutungen enthielt, entwickelt er sofort das ganze künftige Programm der neuen Disziplin. Er tut dies so umfassend und so schnell, daß Fichte selbst ihm in der literarischen Ausgestaltung seiner Ideen kaum zu folgen vermag. Und immer wieder von neuem hat er diese seine Fähigkeit, mit allen ihren Vorzügen und Mängeln, bewährt. Nimmt man an, daß er sie auch Hölderlin gegenüber, in jener Begegnung des Jahres 1795, bewiesen hat, so läßt sich über die wechselseitige Einwirkung, die beide aufeinander geübt haben, eine Anschauung gewinnen, die ihrer beiderseitigen Eigenart gerecht wird — die, ohne die geistigen Zusammenhänge und Einflüsse zu leugnen, dennoch die Eigentümlichkeit der individuellen Gestalten, zwischen denen diese Einflüsse stattfinden, völlig bestehen läßt.

(Ein zweiter Aufsatz folgt.)
